

Cuando corren tiempos

Ángela IRANZO DOSDAD

Reseña:

Talal ASAD, *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Stanford University Press, 2003.

“Quizá sea más importante plantearse buenas preguntas que buscar respuestas a cuestiones mal formuladas, verificar la solidez o la fragilidad de las estructuras que fijar la fecha y el lugar de las rupturas venideras”¹

Cuando corren tiempos en los que se convierte en una exigencia, casi ineludible, sacar a la religión del exilio autoimpuesto por las academias y políticas dominantes², obras como la de Talal Asad resultan muy oportunas por su atrevimiento y creatividad, especialmente en su forma de aproximación al estudio y comprensión de las relaciones entre política y religión en el mundo contemporáneo.

Desde la post-Guerra Fría y, especialmente azuzados por los acontecimientos del 11-S, la aproximación mayoritaria de los científicos sociales en el intento de explicar la aparentemente novedosa irrupción de la religión en la política estatal e internacional, ha sido a través de tesis tales como el “retorno de la religión”³, la “deseccularización del mundo”⁴, la “desprivatización de la religión”⁵... Todas ellas fórmulas teóricas que parten de asunciones e incitan a interrogantes que, en ambos casos, reactivan como márgenes de la reflexión los eurocéntricos binomios “secularización *versus* religión”, “espacio público *versus* espacio privado” y “modernidad *versus* religión”, resueltos en la ecuación lineal “secularización - modernidad” como condición de posibilidad del “mejor orden posible” (el orden de la democracia liberal en el mundo globalizado).

Estos binomios, recapturados por la aproximación epistemológica y ontológica de quienes ejercen de lingüistas supremos, no son tanto el resultado de la observación de la práctica social, como del ilusorio discurso moderno articulado y difundido como común denominador de los imaginarios sociales modernos

europeos. Sin embargo, estas ideas de retorno, desprivatización y desecularización de la religión son, hasta cierto punto, bienvenidas en la medida en que han revitalizado la discusión sobre el factor religioso; una discusión que el impacto de la tesis de la secularización, especialmente sentido en las Relaciones Internacionales⁶, había llevado a un punto muerto. Pero al mismo tiempo, son estas ideas las que deciden los márgenes de la discusión actual sobre religión y política, como respuesta a interrogantes sobre los que, como advierte Marcel Merle, quizá valga la pena cuestionar la idoneidad de su formulación.

Hasta el día de hoy, la mayoría de los debates sobre cuáles son o, más bien, cuáles *podrían* ser las relaciones entre política, religión y la siempre omitida idea de poder en el mundo internacional contemporáneo, se han mantenido en los límites dictados por tesis notablemente difundidas —quizá demasiado— como “el choque de civilizaciones”⁷, propiciada por la formulación de interrogantes como: ¿significa el retorno de la religión el fracaso del proyecto modernizador allí donde se manifiesta, legitimando la narrativa política civilizatoria propia del lenguaje imperialista decimonónico?; la tesis de las “religiones públicas”⁸, formulada por José Casanova como respuesta a la pregunta: ¿puede la religión reubicarse en el espacio público moderno, contemplando la posible formulación de religiones públicas (modernas)?; o las tesis sobre las “múltiples modernidades”⁹ de Charles Taylor o las “modernidades alternativas”¹⁰ como propuestas al interrogante: ¿son compatibles la religión y la modernidad?, ¿equivale la modernidad, necesariamente, a la occidentalización del mundo?

Sobre este telón de fondo, quizá no el único ni el más legítimo pero sí el más ruidoso, Talal Asad desarrolla su obra *Formations of the Secular* aproximándose a su objeto de estudio, los significados del concepto “secular” y su relación con la doctrina política del “secularismo”, desprendiéndose de los marcos de los binomios, del intento de formular modelos alternativos y/o complementarios de modernidad y subrayando, por el contrario, la necesidad de estudiar en primer lugar cómo la gente vive lo secular; lo formula y reformula en sus contextos espacio-temporales.

Desde este enfoque, Asad sigue explorando en esta obra una propuesta que ya planteaba en un artículo previo que le serviría de preámbulo a *Formations of the Secular*¹¹. Partiendo de la formulación, para el autor necesaria, de interrogantes del tipo “¿cuándo, cómo y por quién son definidas las categorías de secular y religión?”, “¿qué asunciones se presuponen en el acto de definirlas?”, “¿qué concepción de

religión hace posibles nuestras prácticas morales y políticas seculares?”¹², propone de forma tentativa y empieza a explorar los contenidos de una antropología de lo secular que, en cuanto se aproxima a lo secular como experiencia práctica, proporcionaría cierta potencialidad para responder a estas preguntas y esclarecer posibles relaciones entre política y religión hasta ahora no visibilizadas.

Así, el título *Formations of the Secular* encierra la propuesta y forma de aproximación del autor a las cuestiones relativas a la religión en el tiempo de las modernidades¹³. Un título que captura especialmente las ideas de pluralidad y contingencia histórica que el autor reivindica, desde un enfoque originalmente antropológico, que arranca la reflexión desde las personas, sus entornos y las prácticas que éstas generan. De ahí, para Asad el valor añadido de la Antropología como vía de reflexión sobre las relaciones contemporáneas de la religión con la política y con los focos de poder; un valor añadido que emana de la tendencia de la Antropología al estudio comparativo de los conceptos en tanto representaciones y de su tendencia a eludir las generalizaciones modélicas centrándose en cómo las personas viven lo secular. Dicho de otro modo, aproximándose a lo secular como “los conocimientos, comportamientos y sensibilidades” que en unas coordenadas espacio/tiempo concretas dan lugar a una visión del mundo en el mundo.

Dado el contexto de Relaciones Internacionales en el que se propone esta reseña, quizá valga la pena centrar la atención en las implicaciones que para los académicos de Relaciones Internacionales podrían tener especialmente tres de las ideas expuestas por Talal Asad en esta obra. La primera de ellas consiste en no priorizar el origen sobre el proceso; es decir, no buscar la esencia de lo secular sino las formas de vida que articula. En definitiva, una idea que invita a acudir a la Historia como antídoto para deconstruir las concepciones de “religión” y “secular” como categorías estáticas, monolíticas y suprahistóricas o universales. En segundo lugar, no dejarse llevar tanto por los debates sobre los posibles modelos alternativos de modernidad —para Asad, la modernidad, en tanto proyecto o serie de proyectos interconectados siempre a realizar, ha de quedar necesariamente ubicada en el marco de la “particularidad” y, por ello, la diversidad, pluralidad y multiplicidad es inherente a ella por naturaleza— y, en su lugar, advertir la política de progreso que subyace a la multiplicidad de concepciones de modernidad ejemplificadas por el propio Occidente. Y, en tercer y último lugar, quizá resulte esclarecedor para las Relaciones Internacionales en su incipiente tratamiento de la cuestión religiosa, aproximarse a ella sin caer en lo que Comaroffs calificó como los

efectos negativos de la “hipocondría epistemológica”¹⁴; es decir, puede que resulte más esclarecedor y liberador fomentar la reflexión sin enfatizar en exceso o atrapar la reflexión teórica y las oportunidades de vida de las personas, en las categorías con las que analizamos y explicamos el mundo —pues no son más que eso, categorías, lenguajes, narrativas, etc.— para plantearse: “¿qué políticas podrían promoverse desde la idea de que el mundo no está dividido en modernos y no modernos, occidentales y no occidentales, sino en culturas fragmentadas y solapadas, continuamente transformándose?”¹⁵.

Analizar lo secular en tanto experiencia práctica: ¿una antropología de lo secular?

Asad sostiene que tanto los partidarios de la tesis de la secularización como sus detractores convergen en un mismo error: subestimar o no prestar la atención necesaria a la comprensión del concepto de secular; una tendencia que también acusa en la trayectoria de la Antropología, excesivamente focalizada en el estudio de la religión. No obstante, si bien Talal Asad busca enfatizar en esta obra el valor del análisis de la categoría “secular”, concibe ésta como inexorablemente unida a la categoría “religión” —hasta el punto de reconocer, como han hecho otros autores, en la doctrina del secularismo una teología¹⁶.

Así, desarrolla su propuesta de aproximación antropológica al concepto de lo secular, en el marco de estudio de la historia de Europa occidental¹⁷, a través de su estudio indirecto; es decir, estudiando la formación y reformulación de categorías como “agencia” y “dolor” que, vinculadas a las ideas de conciencia y responsabilidad, pueden ayudar a comprender cómo se han gestado los conocimientos, comportamientos y sensibilidades que conforman lo que, en términos generales, llamamos “secular” en la tradición de pensamiento occidental.

La elección de estas categorías adquiere especial relevancia cuando se advierte que lo secular depende de concepciones particulares de acción y pasión¹⁸, y que la secularización del dolor implica comprenderlo a partir de su asociación con la subjetividad irracional, así como concebirlo como una condición humana susceptible de eliminar universalmente a través de la “agencia humana secular”. Por lo tanto, una aproximación a lo secular en la historia europea occidental que enfatiza una concepción particular de “agencia”, elevada sobre dos pilares

modernos: la conciencia del “self-empowerment” y la responsabilidad del “history-making”.

De este modo, Asad no sólo evidencia la naturaleza contingente de la “agencia”, sino que advierte sobre el hecho de que los diferentes usos atribuidos históricamente al concepto abren o cierran posibilidades del “ser”¹⁹ y, con ello, determinan condiciones para la creación de diferentes concepciones de lo “humano”. Con ello, el autor recuerda que la necesidad de definir legalmente lo humano proviene de la ansiedad generada en la Europa del siglo XVII al tomar conciencia sobre la contingencia del *self*.

Advertir la política de progreso subyacente a las modernidades: la secularización del dolor y la legalización de lo humano

Si bien otros autores han subrayado en sus trabajos la connotación semántica que adquiere el término “secular” en la Europa de los siglos XVIII y XIX como categoría hermenéutica de la filosofía de la historia²⁰, el objetivo de Asad no es tanto reflexionar sobre la idoneidad o no de la idea de progreso, como preguntarse por qué se ha convertido en hegemónica como objetivo político; ¿qué consecuencias prácticas se derivan de ello y qué condiciones sociales contribuyen a mantener esta hegemonía?

Fiel a este enfoque, reflexiona en torno a los conocimientos, prácticas y sensibilidades resultantes de la idea moderna de progreso, vinculada inexorablemente a las categorías analizadas de “agencia humana secular” y “dolor”. Esto le lleva a desarrollar una argumentación que concluye afirmando que “la sensibilidad moral moderna no se incomoda meramente ante el dolor sino frente al dolor que corresponde a una concepción determinada de ser humano”²¹. La gran paradoja de la idea de progreso, con sus implicaciones sobre la conciencia, la responsabilidad y el *fatum* de la humanidad, es que, si bien confía en la erradicación del sufrimiento como *telos* de la historia, encabeza una historia llena de sufrimientos; una historia en la que adquiere legitimad legal —y moral— la diferencia entre el sufrimiento “inhumano” y el sufrimiento “necesario” en función de un criterio de medida. El sufrimiento medido es un sufrimiento racionalizado y acorde a las exigencias de la ley y el orden; el sufrimiento desmesurado es un sufrimiento gratuito propio de la barbarie anárquica.

Sin embargo, fiel a sus principios como antropólogo y a un enfoque de análisis que ya apuntalaba en su obra *Genealogies of Religion*²², Talal Asad sigue posicionándose frente a aquéllos que entran en el debate sobre los orígenes de la idea de progreso y establecen analogías estructurales entre conceptos premodernos —en este caso, la idea de redención o salvación de la doctrina de la historia judeocristiana— y modernos como la idea de progreso. Manifestando abiertamente su oposición a tesis como la formulada por Carl Schmitt²³, para Asad no basta con apuntar a las analogías estructurales entre conceptos, sino que hay que atender a la gramática histórica de los conceptos. “Las prácticas que los conceptos facilitan y organizan difieren de acuerdo con las formaciones históricas en las que habitan dichos conceptos”²⁴.

Asad, claramente posicionado en el lado de Hans Blumenberg²⁵ y en oposición a las ideas de Karl Löwith²⁶, sigue revitalizando un debate que podría tener una implicación normativa importante —y puede que muy necesaria— para la teoría de Relaciones Internacionales en la medida en que, cualquiera que sea el posicionamiento adoptado, será necesario reivindicar la historia y con ella, el para muchos drama de la contingencia, así como deconstruir muchos de los mitos o presupuestos incuestionables sobre los que se han construido las Relaciones Internacionales modernas en su ambicioso intento de explicar las relaciones entre los agregados humanos, convencionalmente llamados estados, que interactúan en la denominada sociedad internacional.

Más allá de los binomios epistemológicos: la excarcelación del pensamiento como origen de formas de vida

Partiendo del engranaje entre la fundamentación teórica del “estado moderno”, la “democracia liberal”, los “derechos humanos” y las “minorías”, Asad reflexiona sobre las implicaciones del, en estos tiempos, vociferante discurso de la identidad; un discurso que, advierte, “no indica tanto el redescubrimiento de lealtades étnicas como el debilitamiento de las viejas certezas”²⁷.

Abordando de forma crítica la aclamada tesis de Casanova sobre las religiones públicas —crítica a la que éste último no se resiste a contestar²⁸—, Asad llama la atención sobre el riesgo de que las nuevas propuestas que tratan de dar cabida a la religión en las sociedades modernas creen la ilusión de cambio para que, en el fondo, no cambie nada. Para Casanova, “si la desprivatización de la

religión es una amenaza o no a la modernidad, depende de cómo (la religión) se ha hecho pública". Dicho de otro modo, para Casanova la desprivatización de la religión no es contraria a la secularización ni a la modernidad siempre que ésta se produzca de forma acorde a los requerimientos básicos de la sociedad moderna, incluida la democracia.

Sin pretensión de entrar en un juicio de valor pero advirtiendo de las implicaciones de algunas de las nuevas fórmulas difundidas, llevando así la reflexión más allá de lo habitual —y asumiendo los riesgos que ello conlleva— Asad argumenta que tesis como la de Casanova proponen la entrada a la esfera pública de "un determinado tipo de religión"; aquéllas que, por aceptar los principios liberales, son conceptualizadas como "religiones racionales capaces de negociar las diferentes opciones morales que afectan a lo público, de forma pacífica". Esto lleva a Asad no sólo a recordar los límites de "la esfera pública liberal", advirtiendo de los márgenes (opresores) de su idea de "libertad" sino que, siguiendo el propio espíritu democrático y pluralista que esta esfera presupone, plantea si no debería —o sería deseable— que la entrada de un nuevo actor/discurso alterase la estructura discursiva preexistente y amenazase la autoridad de los presupuestos existentes. ¿No reside ahí la riqueza del pluralismo democrático?

Todo ello lleva a que *Formations of the Secular* llame la atención sobre un posible nuevo concepto de pluralismo en el estado democrático que incida, no tanto en el reconocimiento de la *identidad diferente*, sino en el reconocimiento de *nuevas formas de vida*; algo que no posee una correlación tan evidente como podría parecer. Así, Asad sitúa junto a la concepción del pluralismo que proporciona el modelo (liberal) del multiculturalismo —un pluralismo susceptible de realización a partir de la existencia de una nación mayoritaria que reconoce a las minorías en un estado democrático— una versión alternativa que podría dar lugar a un modelo de pluralismo descentralizado, según el cual el pluralismo toma forma a partir de un estado democrático formado por diversas minorías en tensión y colaboración con un *ethos* general de tolerancia y responsabilidad crítica²⁹.

Es posible que, en los tiempos que corren, cuestionar el objeto de la demanda democrático-liberal, incidiendo en el reconocimiento de las *formas de vida*, resulte más coherente con los resultados de la aproximación antropológica al estudio de lo secular. Es posible que esta perspectiva desdramatice la idea de la irrupción del factor religioso en la política contemporánea en la medida en que mira

al mundo en tanto espacios complejos de identidades solapadas, lealtades múltiples, tiempos complejos y temporalidades simultáneas. El resultado: el necesario cuestionamiento del discurso y práctica de los espacios simples, impulsados por el imaginario moderno; espacios, para Asad, contingentes pero idealizados y abstractos en virtud de la legitimación de un poder capaz de controlar de forma racional a toda una comunidad política: el poder del estado.

He ahí la vinculación de lo secular con el secularismo en la historia de Europa occidental; una vinculación que obliga a repensar los significados, formas y funciones de la religión a partir de su necesaria vinculación con las ideas de poder y de estado-nación moderno en estos tiempos que corren.

NOTAS:

¹ MERLE, Marcel, *Sociología de las Relaciones Internacionales*, Alianza Universidad, Madrid, 1991, p. 20.

² PETITO, Fabio y HAZTOPOULOS, Pavlos (eds.), *Religion in International Relations. The Return from Exile*, Palgrave, Nueva York, 2003; JHONSTON, D. y SAMPSON, C. (eds.), *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*, PPC, Madrid, 2000; SMITH, Steve, "The Self-Images of a Discipline: a Genealogy of International Relations Theory" en BOOTH, Keen y SMITH, Steve (eds.), *International Relations Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1995, p. 2.

³ Una defensa de la tesis del "retorno de la religión" a la política internacional se puede encontrar en: HUNTINGTON, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997; KEPEL, Gilles, *La revancha de Dios*, Alianza, Madrid, 1991; HASENCLEVER, A. y RITTEBERG, V., "Does Religion Make a Difference?" en PETITO, Fabio y HAZTOPOULOS, Pavlos (eds.), *Religion in International...*, op. cit.; FALK, Richard, "A Worldwide Religious Resurgence in an Era of Globalization and Apocalyptic Terrorism" en PETITO, Fabio y HAZTOPOULOS, Pavlos (eds.), *Religion in...*, op. cit.; JUERGENSMEYER, M., *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2001.

⁴ WEIGEL, George "Religion and Peace: An Argument Complexified" en *Washington Quarterly*, vol. 14, 1991, p. 27. Citado en GERARD, Ted y WILCOX, Clyde (eds.), *Religión y política: una perspectiva comparada*, Akal, Madrid, 2006, p. 9.

⁵ CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994. [Edición en castellano: *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000].

⁶ SHAKMAN, Elizabeth, "The Political Authority of Secularism in International Relations" en *European Journal of International Relations*, vol. 10, n° 2, Junio 2004, p. 240.

⁷ HUNTINGTON, Samuel P., "The Clash of Civilizations?" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, n° 3, Verano 1993; "If not civilizations, what?" en *Foreign Affairs*, Septiembre/Octubre 1993; *El choque de civilizaciones ...*, op. cit.

⁸ CASANOVA, José, *Public Religions ...*, op. cit.

⁹ TAYLOR, Charles, *Imaginaris sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 13.

¹⁰ KEYMAN, Fuat y ÖZBUDUN, E., "Cultural Globalizations in Turkey" en BERGER, Peter y HUNTINGTON, Samuel P. (eds.), *Many Globalizations*, Oxford University Press, Oxford, 2002; KEYMAN, Fuat "Modernity, Secularism and Islam" en *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n° 3, 2007.

¹¹ ASAD, Talal, "Religion, Nation-State, Secularism" en van der VEER, Peter y LEHMANN, Hartmut (eds.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Princeton y New Jersey, 1999, ps. 178-196.

¹² ASAD, Talal, *Formations of the Secular...*, op. cit., p. 201.

¹³ Si bien la aproximación del autor a la categoría "secular" en tanto experiencia práctica, le lleva a entenderla como una categoría epistemológica y ontológica abierta, en el sentido de que expresa conocimientos, prácticas y sensibilidades que determinan *formas de vida* (en plural) *en el mundo*, es esta última característica – "en el mundo" – lo que, en último término, define lo secular; una determinada concepción del tiempo en tanto tiempo mundano, perteneciente a este mundo.

¹⁴ Van der VEER, Peter y LEHMANN, Hartmut (eds.), *Nation and Religion...*, op. cit., p. 4.

¹⁵ ASAD, Talal, *Formations of ...*, op. cit., p. 15.

¹⁶ Para profundizar en esta idea, véase ASAD, Talal, *Formations of ...*, op. cit., p. 192; así como la obra citada de CASANOVA y la obra de SHAKMAN.

¹⁷ El autor expone con claridad que su objetivo en esta obra es formular nuevas formas de aproximación a la cuestión de la religión y la modernidad, ofreciendo una respuesta crítica a la versión triunfal de la tesis de la secularización pero, limitando su argumentación al estudio de las ideas y prácticas de Europa occidental.

¹⁸ ASAD, Talal, *The Formations of ...*, op. cit., p. 67.

¹⁹ *Ibidem*, p. 73.

²⁰ KOSELLECK, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Tre-Textos, Valencia, 2003; MARRAMAO, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.

²¹ ASAD, Talal, *The Formations of ...*, op. cit., p. 123.

²² ASAD, Talal, *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1993.

²³ "TODOS LOS CONCEPTOS SIGNIFICATIVOS de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados ... Y no lo son sólo debido a su evolución histórica, por haberse transferido de la teología a la teoría del Estado – al convertirse el Dios todopoderoso, por ejemplo, en el legislador omnipotente – sino también con respecto a su estructura sistemática, cuyo conocimiento es preciso para el análisis sociológico de dichos conceptos. En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología". Véase, SCHMITT, Carl, *Teología Política I. Cuatro Capítulos sobre la Teoría de la Soberanía* en ORESTES, H. (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 43.

²⁴ ASAD, Talal, *The Formations of ...*, op. cit., p. 191.

²⁵ BLUMENBER, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge, 1983.

²⁶ LÖWITH, Karl, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968.

²⁷ ASAD, Talal, *The Formations of ...*, op. cit., p. 161.

²⁸ Véase, CASANOVA, José, "Secularization Revisited: A Replay to Talal Asad", presentado como *paper* en el grupo de trabajo "Secularization and Religion" en Erfurt (Alemania), 2003 y, posteriormente, como parte de la obra editada por SCOTT, David y HIRSCHKIND, Charles, *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and its Interlocutors*, Stanford University Press, 2006.

²⁹ ASAD, Talal, *Formations of ...*, op. cit., p. 177.